



非存在研究

上

Investigations on Non-Being

高新民 汪波 / 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



非存在研究

上

Investigations on Non-Being

高新民 汪 波 / 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，扶持基础研究的优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一标识、统一版式、符合主题、封面各异”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

目录

· 上 册 ·

导 言	1
-----------	---

上篇 西方哲学中的“迈农迷津”之穿越

第一章 前迈农主义	33
第一节 最初的惊诧与困惑：人能道说和思考非 存在吗？	33
第二节 柏拉图：有无辩证法及其对先前有无之辩的 扬弃	42
第三节 亚里士多德：古希腊有无之辩的综合	52
第四节 中世纪：非存在研究的语义学和逻辑学维度 ...	67
第五节 常识哲学：里德的非存在论及其新迈农主义 辩护	80
第六节 黑格尔：本体论、逻辑学、认识论统一视野 下的有无辩证法	84
第七节 布伦塔诺：现当代西方非存在研究的源头 活水	96
第二章 迈农的对象理论及其“本体论迷津”	100
第一节 迈农对象理论的动机与逻辑诱因	101
第二节 对象理论的核心范畴和主要原则	104

第三节	对象分类、“目标”及其本体论问题	112
第四节	非存在对象之论证	121
第五节	对象理论的变化、特点与价值	128
第三章	非存在对象的“新大陆”	134
第一节	特瓦尔托维斯基与马里：同门师友的呼应	134
第二节	弗雷格：抽象对象的大发现	138
第三节	胡塞尔：本体论的节俭与膨胀	157
第四节	麦科尔：逻辑学视野下的非存在	167
第四章	主流之声与非存在论的边缘化	172
第一节	罗素的思想变化与非迈农主义	172
第二节	蒯因对迈农的“无礼”批评	188
第三节	希菲尔对“呈现方式”的否定	194
第五章	迈农主义的“非存在论”阐释与本体论转向	198
第一节	劳特利对“本体论迷津”的穿越	199
第二节	普赖斯特对“非存在论”的辩护与完善	213
第三节	乔根森：非实存对象是“超存在”	231
第六章	非存在研究中的实在论倾向	239
第一节	逻辑实在论	239
第二节	概念实在论	243
第三节	模态实在论及其争论	247
第四节	自然实在论	257
第七章	迈农主义的“标准”阐释	260
第一节	帕森斯：迈农主义的发现与发展	260
第二节	迈农主义的“严格理解”	274
第三节	拉帕波特的“改进了的迈农理论”	282

第八章 迈农主义的“非标准”阐释	288
第一节 帕斯齐的“非存在对象的属性集合模型”	288
第二节 芬德利对迈农主义的现象学解读	302
第九章 迈农主义阐释的实存论倾向	316
第一节 泽尔塔对象理论的思想渊源和主要目的	317
第二节 作为“第三王国”的抽象对象	319
第三节 抽象对象的本体论地位问题	328
第四节 抽象对象王国巡礼	333
第五节 计算（公理）形而上学	345
第六节 柏拉图化的自然主义	347
第十章 迈农主义与虚构哲学	354
第一节 虚构哲学研究的意义、问题和新的走向	354
第二节 虚构话语的语义学和语用学	360
第三节 虚构对象的本体论地位问题	377
第四节 虚构对象的因果作用问题	384
第五节 虚构主义	386
第十一章 海德格尔的呐喊：为何只有存在存在而无反 倒不在？	399
第一节 追问无的必要性	399
第二节 “无”的意义展开	403
第三节 无的存在与把握	413
第十二章 徘徊于存在与非存在之间的“意义”	420
第一节 意义怀疑论	421
第二节 意义实在论	454
第三节 折中主义路线	486

· 下 册 ·

中篇 东方哲学的有无之辩

第十三章	中国哲学的有无之辩	528
第一节	中国哲学有无之辩的特质	528
第二节	道家：有无之玄 众妙之门	537
第三节	魏晋玄学：“本体论转向”与对有无的玄远 清谈	560
第四节	中国佛教：空解脱门的中国化阐释	594
第五节	儒家：有无之辩“辨正”与总结	617
第十四章	印度古代哲学—宗教的非存在探究	646
第一节	印度古代哲学—宗教的有无之辩的基本 进程和一般特点	646
第二节	正理—胜论派的句义论与非存在论	657
第三节	吠檀多派论境界之无	663
第四节	弥曼差派与瑜伽派的非存在论	669
第五节	数论派对非存在论的否定	672
第六节	耆那教的“或许说”	677
第十五章	佛教有无之辩的解释学问题与早期佛教的 空无论	680
第一节	印度佛教有无之辩的解释学问题	681
第二节	《阿含经》中的空无论	697
第三节	部派佛教的空无论	711
第十六章	大乘空宗的空无辨正	726
第一节	大乘“深义”与大乘体系之组织	726
第二节	佛教“空无”的特殊性与解空的前提条件	730
第三节	真俗二谛语境下的有无之辩	736

第四节	大乘空义的正本清源与“入空义”的门径·····	743
第五节	空的唯一性与十八空·····	753
第六节	中观空无论的难题、反例及其同化·····	759
第十七章	瑜伽行派的“最胜空性胜解”·····	770
第一节	空有问题的重要性与解空的方法论·····	770
第二节	“实有”非有·····	777
第三节	相、性、极微、因果与空·····	786
第四节	无为法的有无问题·····	798
第五节	小结：佛教有无之辩的同异之辩·····	807

下篇 非存在的多维审视

第十八章	非存在研究的语言哲学维度·····	817
第一节	“正名”及其方法论·····	818
第二节	“非存在”与“存在”·····	824
第三节	存在谓词与中立谓词·····	834
第四节	众说纷纭的“非存在”·····	850
第十九章	非存在与意向性·····	858
第一节	“非存在新大陆”的发现及人格化构想·····	858
第二节	意向性观念的祛魅·····	867
第三节	意向性观念的重构·····	873
第四节	意向对象的本体论地位问题·····	890
第二十章	非存在与本体论·····	907
第一节	非存在与本体论的最高范畴·····	907
第二节	“存在”意义之掘进与存在程度、样式的 多样性·····	922
第三节	“存在”的范畴与形式本体论·····	936

第二十一章 面向非存在的马克思主义哲学	949
第一节 马克思主义是否有自己的本体论?	949
第二节 关于“非存在”的辩证法	957
第三节 存在形式的多样性与范畴体系	967
第四节 “非存在”与认识对象理论	977
第二十二章 “非存在”与科学	988
第一节 科学为何要“乞灵于无”?	989
第二节 “有”生于“无”?	996
第三节 量子世界是否存在?	1003
第四节 “以太”等是“存在”还是“非存在”?	1016
第五节 常见的存在观向何处去?	1029
第二十三章 非存在与人生哲学	1040
第一节 做人、理想人格与“空无”	1040
第二节 “无”与人生境界	1047
第三节 空无、心态与善巧安心	1055
第四节 心理健康、高峰体验与空无智慧	1064
第五节 工夫之无与人生态度	1069
第六节 终极关怀、本体之无与圣人所师	1075
参考文献	1085
术语索引	1103
人名索引	1122

导 言

一般都承认，作为形而上学核心问题的“存在本身”或“作为存在的存在”是人类哲学思维中最令人困惑的问题。法国哲学家列维纳斯(E. Levinas)说：“从本质上说，存在(être)是奇特的，它撞击着我们，如黑夜一般，将我们紧紧地裹挟，令我们窒息，痛苦万分，却不给我们一个答案。”^①对于思考过“非存在”或“无本身”的人来说，无的问题则可能有过之而无不及，至少同样令人困惑。柏拉图(Plato)说：当我们关注这类问题时，“我们困惑得完全不知所措”。当然他同时又承认两者“同样令人困惑”^②。从影响面和程度上说，非存在问题尽管没有存在问题所具有的那种恒久性、持续性和世界性，但同样是一个有着深远学理意义和不可替代作用，并事实上受到了古今中外许多思想家广泛而高度关注的问题，在中国古代、古印度、古希腊、中世纪的欧洲以及19世纪以后的欧美尤为突出。鉴于国内这一研究相对薄弱，本书将对之作出较为全面和深入的研究。当然，限于篇幅，也为了突出重点，本书将在尽可能顾及上述地域非存在研究的历史和逻辑发展的连贯性、完整性的同时，努力把重点放在对其中重要的、有丰富思想内涵的非存在论或有无之辩的尽可能深入的考察之上，并作抛砖引玉的思考。

一 有关概念辨析

本书所讨论的“非存在”，在没有给出特别限定的情况下，一般是作为通常所说的“空”“无”的同义词使用的。尽管本书的任务之一是试图对非存在作全面的梳理、探究和把握，但由于该词有多种不同的意义，因此能够且有必要关注的将只是其中的特种意义或相对意义的“非存在”。

一般而言，“非存在”有两种意义，绝对意义上的“非存在”和相对

① 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社，2006，第5页。

② 柏拉图：《智者篇》250D~251A，见《柏拉图全集》第三卷，王晓朝译，人民出版社，2003，第54页。

意义的“非存在”。如此分类早已有之，如《墨经》就将“无”分为两类，一是“无之而无”，即从来都没有存在过的东西，如“天陷”就是以前没有发生、以后也不会发生的事情，相当于我们所说的绝对的非存在。二是“有之而后无”，即以前存在过而后来又消失了的東西，如已死的一只鸟^①，相当于古印度所说的“已灭无”。这也是我们所说的相对的非存在中的一种形式。唐代刘禹锡认为，以“无形”为特点的无有不同的情况，一是由于绝对不存在，因而无形，二是由于“形之希微”而不能为人触知，但确有其实，有其作用，这种无就是一种有。例如，作为万物本体的东西“晦而幽”，表面上空无，其实是“形之希微者也。为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物而后形焉”。它之所以常被视为空无，是因为“目有所不烛尔”。如果以智而视之，则能见其微。“乌有天地之内有无形者耶？古所谓无形，盖无常形尔，必因物而后见尔。”^②意思是说，古人所说的无形的无，只是因其没有常形才说是无，其实是有。日本哲学家西田几多朗（1870—1945）在反对西方的客观世界逻辑、建立自己的主观世界逻辑的过程中，也谈论过一种“绝对的无”。它是相对于“相对的无”而言的。他所说的相对的无是指这样一种意识，它尽管是由外在对象引起的，但一经出现，又可反身成为人思考或意识的对象。此意识之所以被当做“无”，是因为这是相对于它的客观有形的对象来说的，没有那种客观性因而是一种无。但这种意识又可被限定，被当做另一意识的对象。因此“被意识到的意识”是被限定了的无的场所，是与有相对的无。这里的场所不是空间上的东西，而是“一般者”，例如，能包含黄、红、蓝等具体颜色的“色”概念就是一种场所。可见这里的场所是抽象的，因此是无，当然是相对的。绝对的无也是一种意识，即是绝对不能再作为对象的意识，亦即是“意识着的意识”，也可称“绝对无的场所”。他说：“被限定了的无的场所也是一种有，……能存在于真的无即绝对无之中的所谓意识着的意识能称之为绝对无的场所。”^③根据现代迈农主义的观点，这种“绝对的无”仍属相对的无，因此也属本书关注的对象。古希腊的柏拉图的表述更为明确，甚至极为现代。例如，在讨论相对的非存在的过程中，他明

① 《墨经·经说下》。

② 刘锡禹：《天论》。

③ 转引自朴金波《西田的“绝对无”》，《吉林大学社会科学学报》2001年第2期，第25页。

确承认有“完全的不存在”，或“完全不存在的事物”^①。

在笔者看来，“绝对的无”指的是，不管根据什么标准，不管相对于什么而言，绝对没有任何存在地位的东西，如绝对没有出现于世界、今后也不可能出现于世界的方的圆等。本书一般把这种非存在称做“绝对或彻底的非存在或无”。由于这里所说的“世界”有不同的意义，如既可指无所不包的、时间和空间上穷尽了一切的世界大全，也可指说者想强调的特定时空范围，如“心灵世界”、人这个小宇宙，因而绝对的非存在又有两种，一是在整个世界绝对不存在，如西方非存在研究中经常述及的独角兽、方的圆等，二是在某一时空范围内绝对没有出场的东西，如我的书房里没有波音飞机，它在这里绝对没有任何存在地位。

这种无或非存在好像是不可思维和言说的。古希腊巴门尼德（Parmenides of Elea）关于存在和思维关系的论述似乎使这一看法成了自明的：既然不存在，就没有对象出现，而思维和言语的完成都是离不开对象的。其实，不存在与没有思维和言说对象并不是一回事，如一处所中什么也没有，并不等于没有对象，因为“这里什么也没有”本身就是一个对象。这是为柏拉图所触及到、后为迈农主义者明确揭示的一个事实。其实，包括原始人在内的所有人都能碰到这个事实，只是熟视无睹、没有上升到理论的高度对它加以思考罢了。例如，一群原始人到一处他们经常在那里捕到山羊的地方去捕猎，想捕到山羊，但等了一天，一只也没有捕到。这种“没有”与“有野鸡”一样都能成为他们的对象。任继愈先生认为，能意识到“没有”进而把它们作为一个对象来思考，这是人类智力的特点，也是人类智力发展的标志^②。从认识论、逻辑学和语言学上说，人之所以能形成否定性认识（如认识到某处没有什么）、形成否定判断（如判定“红不是黑”）、说出否定性话语（如说“桌子上没有波音飞机”），就是因为它们像肯定性的认识、判断、话语一样都是有对象的。最明显的是，它们也有对错之分，如就话语来说，如果你把“无”说成了“有”（本没有飞机，你却说有），那么你的话就是错的；如果你如实把“无”说成“无”，那么你的话就是对的。可见，“如实”“符合”还有另一种意义，即除肯定性的符合之外还有否定性的符合。这里当然有令人困惑的事情：既是

① 柏拉图：《国家篇》477A，见《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，人民出版社，2003，第466页。

② 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2006，“前言”，第5页。

“没有”，怎么又会有对象呢？既然“没有”，怎么又会“有”？这就是非存在研究中的著名的“柏拉图胡须难题”。

相对意义的“非存在”指的是相对于某一种存在标准而言的非存在。众所周知，古今中外对“存在”的理解是五花八门的。一种理解之提出，实际上是颁布了一种关于存在的标准。例如，西方中世纪基督教哲学家马克西姆（M. Maksim，580—662）早就认识到：“存在”一词有歧义性，既可指本质，又可指具体的存在。如果坚持前者，就可以说上帝是存在的，因为它是无限的本质。如果持后一种理解，那么只能说上帝是非存在，因为它不是具体的存在。如此说来，说“上帝不是存在而是非存在”与说“这一非存在是存在”之间就没有任何矛盾。由于对“存在”的理解不一样，因此对“非存在”的理解也就一定不同。这个合成词本身也告诉我们：它指的是不存在的东西，即指的是人们所理解的存在着的東西之外的对象。因此有多少种对“存在”的理解，便有多少种“非存在”。大致说来，有这样几种情况。

第一，根据实存（existence）标准。只有有形体的、占有广延的粒子性、实物性东西才是存在的，这样一来，非实存的东西，如我们后面经常要讨论的亚实存（the subsistence），如抽象对象、所与的事实、意向对象等就是非存在。

第二，根据认识论的存在标准。只有被人认识到或可能被认识到的东西才是存在的（“眼见为实”是许多人判断实与非实、在与不在的标准），没有被认识到或不可能被认识到的东西就是不存在的。贝克莱的“存在就是被感知”和“共同感知”强调的就是这种标准。据此，唯物主义所说的自在存在的物质其实是不存在的。还有一种特殊的认识论的非存在，即黑格尔所说的“纯有”或“纯无”，由于它最先出现在认识面前，因此是认识、逻辑的绝对“开端”。但它除了被看做“有”之外，什么规定性也没有，因此是“纯无”。列维纳斯还谈过一种认识论或经验论的非存在，它是经验接触不到的东西，例如，黑暗就是如此，它既不是客体，也不是客体的性质。他说“这里没有话语，谁也不会回答我们”，“精神面前没有一个被思考的外在”^①。

第三，广延与能思的双重标准，这显然是二元论的存在标准。根据这

^① 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社，2006，第57页。

一标准，一个对象只要符合这两者之中的一个标准，就可以说它是存在的。例如，心灵尽管不占有广延、没有形体，但它能思，因此也是存在的，其“我思故我在”足以说明这一点。不符合这两者的如抽象对象等就是不存在的。

第四，现象学标准。它根本对立于素朴的、自然主义标准。后者基于“世界”来领会存在和一般的存在。在胡塞尔（E. Husserl）和海德格尔（M. Heidegger）等看来，这是自古希腊以来，至今十分流行的对存在的把握方式。其问题是导致存在的被遗忘。现象学认为：只有向人显现的东西才是存在的。没有或不可能显现的东西就是非存在，例如，自然主义所说的物质、心灵等都是如此，都应放在括号中予以悬搁。反之，根据自然主义标准，意识及其显现都不是真正的存在，充其量是第二性的存在。

第五，佛教在破斥外道时常用的“可得”“同一”标准。根据这种标准，只有真正可得的、具有永恒同一性的东西，即不是此一时、彼一时、忽生忽灭的东西才是存在，否则就是非存在。据此，常人所相信存在着的東西，如外部的个别事物和内部的观念，都是非存在。巴门尼德和柏拉图也有类似的思想。而根据常识的标准，这种存在却成了非存在。

第六，印度哲学中的相对主义标准。根据这一标准，当下实存的东西，如果是实存的话，那么它变化过程中的之前和之后的东西就是非存在。例如，相对于现在这块布来说，织成这布所用的线就是非存在，此即“未生无”。又如，布被烧掉留下的东西相对于现在的布来说也是非存在，即“已灭无”。此外还有“更互无”“毕竟无”等，留待中篇再来详述。

第七，东方哲学尤其是佛道所说的本体之无。在它们看来，万事万物的真正的实相或体性是绝对的寂灭，如如不动。它是无形无相的，因此是一般所说的非存在或无，但它绝对真实，是万物之本体，而万物只是它的“用”，因此如果以真实为存在的标准，那么只有这本体之无才是存在的，反之，都是非存在。

第八，东方哲学所说的境界之无和工夫之无。例如，玄学家所说的“体无”就不是本体之无，而是一种精神境界。道家的“无”也主要是境界形态的无，即是通过“无”的智慧而达到的一种境界。而工夫上的“无”是指为进入此境界而进行的对“有”的空无化操作，如努力做到“无欲”“无念”“无相”“无住”“致虚极”“守静笃”等。

二 “非存在”的戏剧性命运与研究价值

在一般人看来，研究非存在不是不可能的，就是没有意义的。因为既然不存在，既然没有相应的对象出现，因此作为研究之必要活动的感知和思维就不可能发生。巴门尼德就持此论，认为研究非存在是通向意见而非逼近真理的道路。基于此，许多人认为，即使要去思考无的问题，也是没有意义的。中世纪哲学家斯科特和弗雷德吉斯等认为，当我们试图研究非存在时，也就进入了对存在的研究，即对不完善、有所缺失的存在的研究。还有一些人主张：应把非存在、心灵存在体、显现存在等归入对存在的研究之中。总之，根据正统的、主流的观点，研究非存在是反科学、反逻辑的。这类看法是值得思考的。海德格尔不仅不赞成这一看法，而且将非存在放到了形而上学的中心地位^①。格拉切（J. Gracia）认为，这样做的“优势”“显而易见”，因为“它赋予形而上学以如此普遍，以至于所有其他学科都无力涉及的对象，它就能够将形而上学和其他学科区分开来”^②。因为非存在不外乎两种，一是真的被当做无的非存在，如果是这样，那么对非存在的研究就可还原为对存在的研究，因为存在和非存在的总和等于存在，就像 $1+0=1$ 一样。二是把非存在理解为某种特殊的存在物，如现象学所说的现象等，如果是这样，对非存在的研究也可还原于对存在的研究，因为对存在的研究包含着对这种特殊存在的研究。

在西方思想史上，非存在问题尽管没有占据十分显要的地位，但对它的研究一直经久不衰。最近几十年，由于它在与逻辑学、语言哲学的互动中互有启发、相互促进，因此受重视的程度不断升级，甚至出现了多角度切入、多层次展开的研究态势。不仅该领域欣欣向荣，而且在这一研究的推动下，许多新的学术部门，如虚构哲学、模态逻辑、可能世界语义学、意向谓词理论、内容理论等，纷纷脱颖而出。

在以前，如果有人谈论非存在研究的应用问题，定会让人笑掉大牙。因为非存在既然没有存在地位，因此被人思考本身就不大可能，再说对之作出实证研究或推广应用，无异于痴人说梦。然而，随着研究的深入，今日就出现了这样的敢于尝试吃螃蟹的人。他就是美国哲学家、逻辑学家泽

① 格拉切：《形而上学及其任务》，陶秀璈等译，山东人民出版社，2008，第23页。

② 格拉切：《形而上学及其任务》，陶秀璈等译，山东人民出版社，2008，第23页。

尔塔 (E. N. Zalta) 及其所领导的学术团队。他们专门建立的“形而上学研究实验室” (The Metaphysics Research Lab), 是反映斯坦福大学“语言和信息研究中心” (CSLI) 在研究非存在、发展形而上学过程中所出成果的一个窗口, 其宗旨之一就是研究抽象对象, 建立关于它的形式本体论。据界定, 建立形式本体论就是将抽象对象形式化和系统化。其倡导者认为, 如果他们能成功地把抽象对象解释为自然界的模型, 那么他们的形式本体论不仅不会与自然科学的世界观发生矛盾, 而且会与之和谐共生。他们得意地宣称: 他们的形而上学研究实验室已取得了许多重要成果, 其中之一就是建立了关于抽象对象和关系的公理理论。这种理论就像一种分辨抽象对象的机器 (正是基于这一点, 他们把他们的研究室称做“研究实验室”), 同时建立了许多公理和定律, 如断言: 存在着抽象对象。他们还认为, 这些抽象对象的属性可以从形式上演绎为诸公理的结论。除建立公理体系之外, 该实验室还有一个任务, 就是将柏拉图、莱布尼兹 (G. W. Leibniz)、弗雷格 (F. L. G. Frege)、迈农 (A. Meinong, 1853—1920)、马里 (E. Mally) 等的有关哲学思想系统化。换言之, 该理论的直接思想渊源是上述这些哲学家的思想, 所做的工作是对他们思想的拓展。该实验室重要的、极具有代表性的成果就是泽尔塔的《形而上学原理》。

抽象对象理论不仅是关于抽象对象的形而上学学说, 而且是具有重要应用价值的思想, 据称, 它已应用于语言哲学、内涵逻辑、数学哲学和哲学史的广泛问题的解决之中。该实验室的主要成员和合作者有斯坦福大学的诺德曼 (Uri Nodelman)、印第安纳大学的科学史和科学哲学教授艾伦 (C. Allen)、加利福尼亚大学伯克利分校的助理教授菲特尔森 (B. Fitelson)、加拿大艾伯塔 (Alberta) 大学的教授林克斯凯 (B. Linkskey) 等。这一实验室无疑是哲学中的一个新鲜事物。在倡导者和合作者的共同努力下, 通过建立网站, 发行宣传抽象对象理论的光碟, 实验室的影响开始扩大, 最明显的是去那里做访问学者的人越来越多, 其中不乏具有国际影响力的学者, 如澳大利亚国立大学的知名学者查默斯 (D. Chalmers) 等。

我国在这一方面有值得我们骄傲的历史和令我们惭愧的现实。在近代以前, 中国的哲人智者不仅从价值哲学和生存哲学的角度对作为境界之无和工夫之无的非存在作了西方非存在论无可比拟的、独到的探讨, 占据着绝对不可动摇的优势和领先地位, 而且对本体之无、认识论之无也不偏废, 从而使我国的非存在研究保持着既全面又深入的特色。然而, 不知什

么原因，我国的学术园地中现在几乎很难看到对非存在的正面研究，即使有，不是被放逐在边缘的边缘，就是干脆被贬于学术的大雅之堂之外，再要么就是作为学术的笑柄和批判的靶子而出现。谈玄说妙、辩有辩无可当饭吃吗？有何现实意义？不是无稽之谈就是痴人说梦。哲学和科学研究的对象是实际存在的东西，既然是非存在，怎么去研究？研究了又有何益？看来，要在我国学术园地恢复非存在对象的地位，首先要解决观念上的问题，澄清不必要的误解。基于此，我们这里先探讨一下非存在研究的意义，然后再分章探讨有关具体问题。

非存在研究的首要问题不是非存在是否存在的问题。甚至在现代西方非存在研究的旗手、德国哲学家迈农看来，该领域不仅根本不涉及，而且超越于、中立于这一问题。当然，迈农的看法只是一家之言，且后来颇有争论。尽管如此，有一点是可以肯定的：值得研究的对象的范围大于存在的范围，可被思考的东西多于实际存在的东西，换言之，不是只有有存在地位的东西才能成为研究的对象，才有研究的价值。本书前面诸章将从多方面揭示个中道理。全面地看，对非存在研究的意义不仅在于有助于说明认识论、逻辑学和语言学中的“否定”是怎么回事、如何可能、为什么会出现“柏拉图胡须难题”等，而且空无或有无之辩本身就是一个有趣的、有魅力的、有助于锻炼人的形而上学思辨能力的、令人神往的问题，因此有关研究本身有满足人们对无、非有、空、“否定”“没有”“有”以及与之对立的東西的关系等问题本身的好奇心的作用，除这些之外，它还有多方面的学术意义，甚至对于科学认识活动及其研究来说也有其必然性、必要性和重要性。

第一，这一研究具有重要的心灵哲学学意义。尽管种种意向习语像许多物理主义者所说的那样，是前科学的常识术语，用它们描述和报道的意向状态往往带有拟人论色彩，但只要人们所作的报道是诚实的，那么便可以肯定，其内部一定有某种过程或状态发生了。当然其真实的地形学、结构论、运动论和动力学则有待未来科学予以揭示。指向非真实存在对象的意向状态也是如此。尽管其对象在世界上并不存在，但一旦这种意向关系真的发生了，在人的内部世界，就一定有一种内在实在与意向主体一同出现了，并相互作用着，不管这实在是表征，还是以代码、神经元结构或电脉冲的形式存在，都是如此，既然是这样，对非存在意向对象的研究对于我们从微观上认识意向性的结构无疑是有益无害的。尤其重要的是，指向非存在对象的意向状态肯定有别于指向真实存在的意向状态，既然如此，